

Il metodo di san Tommaso d'Aquino

Se si tratta della verità non importa chi la dice

di INOS BIFFI

Non raramente si sente affermare che Tommaso d'Aquino è stato un modello di dialogo con le culture del suo tempo. Ed è vero, ma sarebbe anzitutto necessario precisare — e non lo si fa quasi mai — che cosa si intenda per dialogo. La parola dialogo è ripetuta oggi fino alla noia per i campi più svariati, ma la si lascia abitualmente nel vago di un significato generico, dove spesso un'ovvietà improduttiva rischia di rasentare la banalità.

Ma torniamo a Tommaso d'Aquino. Egli è entrato certamente a contatto con la cultura del suo tempo, rappresentata specialmente da Aristotele che ormai si trovava — come direbbe Congar — alla sua terza entrata in Occidente, quella dei contenuti, dopo l'entrata riguardante la *Logica vetus*, con Boezio, e la *Logica nova*.

Il commento, anche analitico, alle opere del filosofo non è sicuramente un'iniziativa originale di Tommaso, ma è sorprendente che egli, «maestro in Sacra Pagina», abbia dedicato tanto tempo e impegno all'analisi dei testi aristotelici. O forse meglio, non sorprende, se si tiene presente che il loro studio particolareggiato aveva come scopo quello di porre la verità che coglieva in esse a servizio della sua professione di teologo e quindi a servizio della *sacra doctrina*.

Questa sua attività di commentatore — che non si limitava ad Aristotele, egli commentò anche il *Liber de causis*, di cui rilevò la matrice platonica — non passava, in ogni caso, senza l'attenzione e la stima dei maestri della Facoltà delle arti. Quando Tommaso partì da Parigi nella primavera del 1272, promise a questi che avrebbe inviato loro alcuni commenti di opere filosofiche, ed essi infatti lo ricordarono e li richiedevano, insieme con le reliquie di Tommaso, in una lettera del maggio 1274 al capitolo generale di Lione.

Ma, di là da queste annotazioni storiche, è illuminante rilevare il metodo di Tommaso nel dialogo con la cultura del suo tempo. Si nota anzi-

tutto il principio fondamentale della sua ricerca o della sua «etica mentale», espresso in questi termini e da lui attribuito a sant'Ambrogio: «Al principio di ogni verità, chiunque sia colui che la professi, vi è lo Spirito Santo (*omne verum, a quocumque dicitur a Spiritu sancto est*)» (*Super evangelium Joannis*, capitolo 1, lectio 3). All'Angelico importa la verità, non la sua provenienza, e là dove essa sia presente riceve da lui tutto il suo riconoscimento. Ed è esattamente quello che egli ricercava in Aristotele: la verità, per altro ben consapevole quanto, senza la Rivelazione, anche le menti più alte faticassero a trovare quale fosse il fine ultimo dell'uomo: *satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia* (*Summa contra gentiles*, 3, 48).

Tommaso aveva una confidenza assoluta nella verità, al punto da affermare nel *Commento al libro di Giobbe* (13, 19), che «la verità non cambia a secondo della diversità delle persone, per cui, quando uno dice la verità, chiunque sia la persona con cui disputa, non può essere vinto» (*veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputet*), quand'anche si tratti di Dio.

Con questa sua sensibilità non sorprende che, quando commenta un autore, non gli preme tanto la ricostruzione storica — nella misura per altro in cui gli fosse possibile — quanto lo sforzo perché secondo l'oggettiva coerenza ai loro stessi principi venga raggiunta la verità.

Così, di là dalla sua consapevolezza o meno, avviene quando egli analizza le opere di Aristotele. Non sono infatti mancate critiche alla sua esegesi quanto alla sua fedeltà al testo del filosofo. Di fatto, nel suo dialogo con lui su questa fedeltà testuale prevale la preoccupazione veritativa. D'altra parte, egli ha in certo modo teorizzato il suo metodo dialogico.

Nel *De caelo et mundo* afferma: «Lo studio della filosofia non mira a conoscere quello che gli uomini hanno pensato, ma quale sia la verità (*studium philosophiae non est ad hoc quod*

sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum)» (1, 22, 8). Ora, questo primo momento, inteso alla conoscenza del pensiero umano e che potremmo chiamare della ricerca storica, non solo non manca ma è largamente presente in Tommaso, e ne è prova la sua vasta e continua attenzione culturale in campo anche profano, e in primo luogo nell'area della cultura aristotelica, senza parlare di altri autori di cui conobbe e utilizzò il pensiero, tra gli altri Boezio, Avicenna, Averroè, Mosè Maimonide.

Questo primo momento non gli è però sufficiente. Tommaso mira, come metodo, a oltrepassarlo, e lo fa nel secondo momento del suo itinerario scientifico, quando si dedica a indagare l'intenzione oggettiva — *l'intentio profundior* — che anima l'espressione di un autore e che a essa soggiace, di là dalla coscienza dell'autore stesso. Egli si impegna, così, a «scrutare con maggior profondità l'intenzione di Agostino (*profundius intentionem Augustini scrutemur*)» (*De spiritualibus creaturis*, 10, 8).

Sulla relazione tra espressione e intenzione, particolarmente applicata a san Tommaso, e sul ritardo della prima rispetto alla seconda, si è soffermato con singolare finezza André Hayen, gesuita di Lovanio, uno dei più acuti interpreti dell'Angelico, le cui opere — alcune delle quali tradotte in italiano — conservano intatto il loro valore.

E, tuttavia, anche questa seconda tappa non basta a san Tommaso. In ambedue i testi citati egli afferma che a importare non sono né la storia né l'intenzione profonda: lo studio della filosofia deve avere come suo fine la conoscenza non di quello che i filosofi hanno scritto, ma di quale sia la *veritas rerum*; e per quanto concerne Agostino il punto d'arrivo non è quello di sapere quale sia stata la sua intenzione, ma una volta ancora quello che è vero: *quomodo se habeat veritas circa hoc*.

Nessun dubbio che san Tommaso abbia trascorso la sua laboriosa vita di teologo in dialogo culturale, ma

non per un puro conoscersi reciproco, per un ammirarsi a vicenda o per fare semplicemente della storia, bensì con lo spirito critico ed esigente di chi si propone di discernere il vero dal falso e di giungere al traguardo liberante della verità: di quella stessa verità che i principi di un autore includevano, anche se questi si era incoerentemente fermato come su un sentiero interrotto. Un simile metodo, indubbiamente, non potrebbe essere praticato da chi sia indifferente di fronte al discorso della verità, al quale Tommaso era invece sensibilissimo, e che alla fine unicamente gli interessava.

Tornando in particolare ai suoi commenti ad Aristotele, è indubbio che egli ha travalicato il testo del filosofo, che lo ha prolungato. A Tommaso non importava per se stessa «da ricostruzione storicamente esatta del pensiero di Aristotele» (Jean-Pierre Torrell), per cui ha fatto dire al filosofo cose alle quali questi «non aveva neppure pensato». Ma è proprio dal profilo di questa intenzione, di questo audace amore per la verità che Tommaso non cessa di essere il modello di un dialogo che non si rassegna a essere sterile e vuoto.

In ogni caso, è grazie a questo suo metodo che egli ha potuto lasciare una mirabile somma di teologia, dov'è inclusa una filosofia «vera» — storicamente o non storicamente aristotelica — in certo modo trasfigurata dalla fede, più che sua «ancella» e non per ciò meno filosofia.

Che è poi il compito proprio di ognuno che, come lui, voglia essere «maestro in sacra Pagina»: leggere, interpretare e proporre integralmente il Mistero, nella sua verità e nella sua bellezza, che possono apparire solo al credente, e non stemperarsi in confronti alla fine inconcludenti.



Filippino Lippi, «Disputa di san Tommaso con gli eretici» (Roma, Santa Maria sopra Minerva)

*Modello di dialogo
con le culture del suo tempo
studiò a fondo autori non cristiani
Da Aristotele ad Avicenna
Da Averroè a Mosè Maimonide*

